CONFERENCIA

SER Y TIEMPO*

Carla Cordua
Universidad Diego Portales

Resumen: La conferencia propone una introducción abreviada a *Ser y tiempo* de Heidegger. La obra trata de las posibilidades del existente arrojado en el mundo. Entre tales posibilidades hay una moralmente superior, a saber, la de llegar a ser auténticamente sí mismo. En general, las posibilidades del existente se ejercen en medio del curso relativamente independiente del mundo, de modo que éste presiona sobre los individuos y puede distraerlos de su propósito. El individuo logrará difícilmente dedicarse a sí mismo, desviado de su mejor posibilidad durante una vida variopinta encaminada hacia la muerte.

Palabras clave: Heidegger, filosofía occidental, existencialismo, existencia, autenticidad, muerte.

BEING AND TIME

Abstract: *This lecture provides a short introduction to Heidegger's* Being and Time*, a work that deals with the opportunities of the existent thrown into the world. Among these opportunities is one that is morally superior, that of becoming authentically oneself. The existent's opportunities are usually exercised amidst the relatively independent course of the world, so that this presses upon individuals and may distract them from their purpose. Individuals will struggle*

Carla Cordua. Premio Nacional de Humanidades 2011. Miembro de la Academia Chilena de la Lengua. Profesora titular de la Universidad de Chile y emérita de la Universidad Diego Portales. Autora, entre otras publicaciones, de *Luces oblicuas* (1997), *Filosofía a destiempo* (1999), *Nativos de este mundo* (2004), *Verdad y sentido en la crisis de Husserl* (2004) y *Wittgenstein* (2013). Email: carla.cordua@gmail.com.

* Versión revisada de la conferencia expuesta por Carla Cordua el miércoles 7 de noviembre de 2018, en el Centro de Estudios Públicos.

 ISSN: 0716-1115 (impresa), 0718-3089 (en línea)

to concentrate on themselves, being turned aside from their best opportunity during a chequered life that tends towards death.

Keywords: *Heidegger, Western philosophy, existentialism, existence, authenticity, death.*

La filosofía existencial de Heidegger se desarrolla en un clima de libertad espiritual que pone en cuestión los valores superiores de la moral, de la metafísica y de la religión, concibiéndolos con cierto cinismo. La poderosa influencia de la obra de Nietzsche dominaba el ambiente en el que Heidegger elabora y prepara la publicación de su concepción existencialista. Aunque discípulo de Husserl, a quien dedicará *Ser y tiempo* en 1927, esta primera obra no representará la inspiración fenomenológica del maestro. La distancia que separa al nuevo pensamiento de la fenomenología de Husserl ya se mostraba en los trabajos preparativos de Heidegger, anotados ocho años antes de que aparezca la obra que hará sensación. La originalidad de la posición representada por *Ser y tiempo* convierte al joven filósofo en un pensador intensamente discutido, cuyo nombre recorre el mundo, donde será tan celebrado como cuestionado. En el período que se extiende hasta después del fin de la Segunda Guerra Mundial se imponen varias versiones del existencialismo heideggeriano entre los jóvenes intelectuales europeos. Sin la extensa fama y el influyente poder de *Ser y tiempo* los cambios teóricos que aparecen y se imponen resultarían inconcebibles. Súbitamente se discuten temas como la experiencia de la vida cotidiana, convertida en un asunto polémico prominente: en qué consiste y por qué de pronto importa tanto. Los nuevos ataques contra el mito de la objetividad ligado a la devaluación de la metafísica antigua adquieren tanto prestigio como sus esferas de influencia en favor de nuevos conceptos y de una terminología recién inventada que obliga a repensarlo todo.

Una nueva manera de pensar, si se presenta bien preparada para su difusión, se vale de un nuevo lenguaje ajustado a los planteamientos inusuales recién formulados. Hay quien se molesta ante las novedades lingüísticas debido a que se niega a revisar sus antiguas opiniones bien instaladas en frases momificadas que eximen de pensar. Tal enojo tiene que ver, no tanto con la verdad y su formulación, sino más bien con la comodidad deshonrada que se defiende. Heidegger impone a sus lectores una batalla tenaz, no sólo mediante el estudio del nuevo enfoque

filosófico, bastante complejo y técnico en este caso, sino que, además, del aprendizaje del vocabulario recién inventado para comunicarlo.

A los atrevidos que se pusieron a prueba y asaltaron lo nuevo se les abrió, en el caso de *Ser y tiempo*, la promesa de una posibilidad de autenticidad personal en medio de un mundo gastado por las guerras y abrumado por una larga historia que ha dejado de ofrecer un nuevo comienzo. El individuo arrojado al mundo sin perspectivas de una renovación histórica universal no tiene nada sino su propia vida y un pedazo de tiempo para hacerse alguien que al final valga haber sido precisamente ése que fue. Según la nueva filosofía, el regalo de una existencia aquí en el mundo carece de un destino prefijado; le falta un para qué o finalidad que le pudiera servir al existente de guía o de modelo. No hay nada decidido de antemano salvo la finitud de esta única oportunidad mía en cuanto existente, pues, aunque caminando hacia la muerte, estoy entretanto a cargo de mí sin ningún auxilio externo. Este obsequio tan angosto y expuesto al olvido que es mi propia existencia es concebido por el filósofo como una oportunidad de que cada cual se haga auténticamente singular o sí mismo, en vez de entenderse como un mero caso neutro de cierto género o ejemplo de una especie abstracta. El origen de la posible autenticidad o verdad personal del existente es una oportunidad irrepetible ligada al haber sido arrojado al mundo sin intervención previa alguna. En este esquema, la libertad humana es a la vez radical y bien limitada: el mundo ya es lo que seguirá siendo después de cada uno de nosotros y cada uno de nosotros habrá terminado de pasar por él. La muerte no es, primordialmente, un destino general de los vivientes, sino, más bien, según el filósofo, algo mío que me espera. Lo que se muere no son los otros mientras yo sigo aquí: en vez de “uno es mortal”, tengo la facultad de decir “yo moriré”. La muerte, en la medida en que me niego a mentirme, es primordialmente la mía, aquella hacia la cual camino sin cesar durante cada instante de mi vida. La consecuencia obvia de hablar de esta manera, es decir, sacudiéndose el manto de las mentiras más hipócritas que piadosas, como se las suele nombrar, es acabar siendo llamado pesimista. Acusado de pesimismo, de ignorar las glorias del progreso moderno, la televisión, los automóviles, la medicina que prolonga la existencia, las redes sociales de la comunicación, Heidegger concentraría todas las posibilidades humanas en un logro aislado del existente amenazado por las circunstancias, algo bien difícil de cumplir.

¿Es verdad que ésta es una filosofía pesimista, desdeñosa de la creatividad humana y de sus posibilidades de un alcance grandioso, que juzga la vida de cada cual como una oportunidad fugitiva de prepararse para morir? Todo esto y mucho más se ha dicho contra *Ser y tiempo*; también es buena parte de lo que se ha dicho a favor del libro, de forma igualmente mal entendida. Veamos si aquí y ahora logramos ver lo que su autor se propone —y lo que logra— en el libro que lo hizo mundialmente famoso.

Para empezar, nos apartaremos de las dos reacciones automáticas que clasifican a las teorías nuevas en los viejos casilleros alternativos del pesimismo y el optimismo. Pues estos, el pesimismo y el optimismo, no son sino caricaturas fáciles para esquivar las operaciones del pensamiento filosófico.

De la misma manera en la que otros críticos radicales de la historia de la filosofía se manifestaron en el siglo XX, Martin Heidegger desautoriza sin vacilar a toda la filosofía europea que floreció entre Platón y Nietzsche. Esta actitud de rechazo conjunto del posible valor del pasado para la filosofía actual no es una exclusividad de Heidegger. Ya Wittgenstein se había atrevido a negarle en su primer libro todo sentido al pasado de la filosofía. Pero, en contraste con Wittgenstein, Heidegger no reduce el pasado de la metafísica a ser sólo una cháchara irresponsable. Para Heidegger, el panorama de la larga serie de teorías filosóficas conflictivas que se han sucedido unas a otras en el tiempo, y que trataban de anular a sus antecesoras para ocupar ellas mismas el turno de lo vigente, es objeto de gran interés y de estudio a pesar de su invalidez. Aprender de los errores ajenos para cuidarse de repetirlos suele dar buenos resultados. A lo largo de toda su vida Heidegger estudia a los grandes pensadores, a los más influyentes de la historia de la filosofía. Así es como se convierte en un notable conocedor actual de Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche y otros. Heidegger parte con los griegos, dispuesto a descifrar a fondo cómo se determinan el carácter y el destino filosófico de Europa. La denuncia de la actual invalidez del camino así recorrido se convierte en una de las tareas centrales de su propia obra, que propone una sustitución de la filosofía metafísica por lo que Heidegger llama “el pensar”, el cual reemplazará la especulación tradicional por la descripción atenta de lo que se muestra, en el sentido de la fenomenología que provoca metódicamente la manifestación de lo

oculto. Heidegger sostendrá que la historia que lo precede no consiste tanto en los errores sucesivos ya denunciados como en un extravío masivo, el que, bien abordado, resultará remediable: la historia del pensamiento europeo se ha olvidado de lo principal, que Heidegger designa como "el pensamiento del ser". Esta ausencia de la tarea principal de toda filosofía, a saber, pensar el ser, reduciría los esfuerzos del pasado filosófico a la insignificancia. Será preciso restablecer a la filosofía en su capacidad de cierta productividad original para curarla del suceder extraviado que llena su pasado.

En efecto, lo filosóficamente exclusivo y principal es una pregunta que hasta ahora no se ha planteado y que Heidegger formula así: ¿cuál es el sentido de ser? En adelante, esta interrogación —evitada por siglos— será el centro de la obra temprana de Heidegger. Para contestarla es preciso interpretar "el tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser en general".[1] Gracias a este enfoque Heidegger puede hacerse cargo de la diferencia entre el ser y los entes,[2] dejando atrás la confusión —endémica en el pensamiento europeo— del ser de las cosas de la vida con una cosa más, trasmundana e inmutable, que supuestamente las subyace, o las causa, o da razón de sus diversos y variables modos de ser. La diferencia entre el ser y los entes separa el asunto principal de la filosofía de los numerosos temas sobre las especies de sus varios objetos. En la manifestación y elucidación del ser está comprendida y prefigurada la tematización posible de todo ente: aquella explicación principal prefigura y configura a los entes en general.

De varias maneras, *Ser y tiempo* aspira a ser, desde su partida, un renacimiento de la filosofía,[3] un proyecto que reduzca el pasado de la disciplina a una condición precaria, y acceda a redefinirse como la era del olvido del ser. La denuncia del pasado, al comienzo de *Ser y tiempo,* acusa a sus representantes de haber interpretado la realidad mediante la idea de sustancia. En efecto, creyeron que los objetos reales poseían una naturaleza invariable, capaz de persistir a lo largo de los cambios que los modifican superficialmente. Según Heidegger, la historia de la filosofía habría estado presa de la racionalidad sustancialista acerca de

---

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (7. Auflage; Tübingen: Niemeyer, 1953), 1. En adelante cito esta edición como *SZ*, seguido de la página.

[2] *SZ*, 12.

[3] *SZ*, 19.

la realidad, la que necesitaba ser revisada críticamente. En la introducción a *Ser y tiempo* el autor anuncia un programa de estudio que consiste de tres partes dedicadas a la temporalidad, que Heidegger desarrollará en los próximos cincuenta años de su actividad. La primera de tales partes contiene el análisis de la estructura temporal o cinética del ser humano. La segunda parte del programa analizará la unidad analógica del carácter temporal o cambiante de los entes. La tercera reinterpreta la historia de la ontología para mostrar que el tema oculto y evitado siempre fue la condición temporal o cinética tanto del ser humano como de los demás seres, cada uno a su propia manera. Lo propuesto por Heidegger en la introducción de su obra es un programa unitario y abarcador, que reconsidera la entera existencia histórica de la filosofía y se compromete a enderezar su extravío multisecular mediante la corrección de un olvido fatal. La historia de la ontología padece de una falta que se repite: es preciso hacerse cargo de que tanto los humanos como los entes extrahumanos dependen del movimiento, son movimiento; los primeros tanto por su actualidad como por su futuridad. Las cosas también lo son, aunque de otra manera: debido a su recesividad son incompletamente inteligibles. De modo que la filosofía tendrá que abordar el tema ontológico del movimiento, escamoteado hasta ahora.

Para avanzar en el planteamiento de la pregunta por el ser, Heidegger aborda en *Ser y tiempo* el tema de la existencia humana. El libro exhibe, en efecto, la idea de lo humano pero evitando usar las palabras obvias que las lenguas vigentes ofrecen para ello: no dice “hombre”, “humano”, “humanidad” o “humanismo”. Usa, en cambio, la expresión alemana *Dasein*, que significa “estar ahí” o “existir aquí”, una expresión corriente, sin plural, que apunta tanto a la existencia como a la ubicación de lo designado. En el léxico de Heidegger este vocablo corriente organiza alrededor suyo a una gran variedad de conceptos: la situación del existente singular en el mundo, su identidad elegida o dependiente, el tiempo de su vida, la ubicación de cada uno en el espacio y en la historia, los variables grados de libertad, de lucidez, de dependencia del medio anónimo. La función central de la palabra *Dasein* en la exposición de *Ser y tiempo* la ha convertido en un término técnico que se usa sin traducción. En su acepción común en alemán, *Dasein* sirve para hablar de personas y de cosas, y posee una densa historia filosófica, que suele ser pasada por alto por los expositores de *Ser y tiempo.*

Kant, Hegel, Fichte, Kierkegaard y Jaspers, entre otros, habían discutido el *Dasein* humano aclarando los estrechos nexos de lo humano con el mundo, el tiempo, la acción, la historia; la elección de este término por Heidegger para referirse a la existencia humana refleja la fuerte tendencia antropológica de la filosofía moderna: principalmente aquí, en el mundo, se tratará del ser humano.

Ser y tiempo analiza, en su primera parte, la estructura compleja de lo humano en el mundo definiendo sus factores constitutivos. "Mundanidad", sostiene Heidegger, es el concepto ontológico de un momento estructural del "ser-en-el mundo" que designa su facticidad. "Mundo" es algo *dentro* de lo cual el *Dasein* ya está siempre. Aquí "mundo" no es sinónimo del cosmos con que se ocupa la astrofísica; el sentido de la palabra es más bien el que tiene en frases corrientes como "el mundo político" o "el mundo literario". La inserción del existente en el mundo es, en la versión heideggeriana, un lanzamiento o un ser arrojado allí que no le revela al lanzado ni su procedencia ni su destinación. El filósofo dice: "La expresión 'arrojamiento' designa la condición fáctica de la responsabilidad. Mientras exista, el *Dasein* continuará siendo lo que es, a saber, algo arrojado".[4] Esta condición suya se le muestra al existente, pero éste trata mayormente de no asumirla como suya. De modo que ser —o mejor dicho, estar— en una situación mundana específica es algo que le toca al *Dasein,* y es allí, donde éste cae, que encontrará el espacio poblado abierto que descubrir y conocer. No se tratará sólo de un mundo de seres vivos y de cosas: hay en él también útiles e instrumentos, que sirven para hacer, para ser usados, empleados. El mundo mismo no está disponible o al alcance de la mano como las cosas y los instrumentos. Aquel "existe" en el mismo sentido en que nos referimos al *Dasein*, el humano arrojado en él. El existente es situado por su destino. Tal destino pertenecerá a su modo de llegar a ser. Todo cuanto pertenece a la coyuntura del tiempo mundano será descubierto, usado y tematizado por el *Dasein*.

Este existente singular no es algo definido y ya hecho, sino, por el contrario, es un ser que en primer término es un alguien posible. El *Dasein* es más bien en cada caso sus posibilidades y la manera en que ya sea las asume o las evita y despilfarra. Existir ocurrirá en uno de los dos

---

[4] *SZ*, 135.

modos siguientes: habiendo entendido que uno es así y asá o no habiéndolo entendido. El haberse decidido por sus posibilidades depende de la disposición previa hacia la posibilitación. En el pensamiento de Heidegger la posibilidad es una categoría superior a la realidad. Lo posible es el rasgo ontológico genérico más positivo del existente, el cual, aunque arrojado en el mundo, puede llegar a entenderse a partir de su libertad. Quererse a sí mismo como un ser posible antes de llegar a serlo equivale a adelantarse a sí mismo en favor de sus propias posibilidades de ser. Soy libre para la posibilidad de ser yo misma, porque soy un proyecto de llegar a ser.

Ser y tiempo se ocupa de la idea primordial de tiempo, que es la que origina la gran variedad de los modos derivados de ella. El concepto vulgar de "tiempo" ha dominado en la filosofía entre Aristóteles y Bergson, sostiene Heidegger, quien se separa de esta tradición y trata al tiempo como el origen a partir del cual el existente comienza a comprender el significado de ser, tanto de lo que es actualmente como de la posibilidad de llegar a ser. Define al tiempo como el horizonte desde el cual todos los grados de la comprensión del ser y los compromisos con las posibilidades de llegar a ser son concebidos y asumidos. Ellos no serán sino modalidades del tiempo originario: la propia existencia igual que sus posibilidades de realización son primariamente temporales, tanto el tiempo del mundo como la sucesión de las horas que se necesitan para cumplir una tarea también lo son. Seguir adelante con su vida, entre otros, significa a menudo para el existente decidir entre adaptarse a las circunstancias o guardar fidelidad a sus propios fines. Nunca cabalmente solo, el individuo no podrá recuperarse de compartir con otros y entre ellos. Se someterá a las circunstancias a costa de la fidelidad consigo. Tal renuncia a lo propio del comienzo de su proyecto caracteriza a la existencia cotidiana. Se impone la muchedumbre anónima y el individuo de la partida se disuelve parcialmente incorporándose al "Uno cualquiera", que Heidegger llama lo "Uno" o *das Man*. La conversión del individuo singular en uno cualquiera de la masa equivale a deponer y arruinar las posibilidades todavía aparentemente a disposición del existente en el mundo.

Esta estructura del existente analizada por *Ser y tiempo* nos ocupará más adelante. Quiero detenerme un momento para comentar un rasgo muy importante de la manera de pensar de Heidegger. No sé si se fijaron en que los dos primeros rasgos que definen al ser humano, a saber,

nuestro mundo y nuestra existencia en él, todavía pueden parecer promisorios. La irrupción de una doble noticia enturbia lo que esperamos ingenuamente de nuestro futuro. La primera se refiere a que el mundo no siempre marcha de un modo que resulta armónico y conveniente con nuestras expectativas de vida; la segunda nos hace reconocer que la sociedad humana a la que pertenecemos nos arrastra y conduce a menudo de maneras que nos hacen olvidar que queríamos ser nosotros mismos y no meros ejemplares de la especie. *Ser y tiempo* no se arrepiente nunca de presentar a la sociedad humana como una compañía altamente peligrosa para el individuo. Esta parcialidad tan intensa a favor de la soledad e independencia individuales, y del compromiso autosuficiente que cada quien establece sólo consigo me parecen difíciles de aceptar sin protestar frente al exclusivismo heideggeriano. Es verdad que Heidegger nunca completó su libro, pero en la parte publicada nunca retira ni por un momento algunas de las graves caracterizaciones negativas que atribuye a la vida social de los seres humanos.

Nuestra existencia temporal reconcilia entre sí a las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro, que son diferentes pero parejamente primordiales y externas entre sí. Su unidad establece el ámbito vital que habitamos mientras somos aquí. En esta "espacialidad de la duración" (*daseins-mögliche Räumlichkeit*) la existencia se instala y la ocupa como suya.

Tal como la organización de un espacio habitable, donde vivir depende de los límites que lo separan de lo situado afuera de ellos, el ámbito del tiempo de la existencia presupone la exterioridad de las tres dimensiones del tiempo. El existente no sólo tiene un término donde se acaba, sostiene el filósofo, sino que él existe acabándose. La comprensión decidida de la constante anulación del futuro le revela al existente la aniquilación de su existencia. El existente humano es libre pero determinado, dependiente pero libre. Estamos aquí según nos han formado la herencia y el medio en el que nos desarrollamos, pero estos —herencia y naturaleza— son también lo que yo logro hacer de ellos: se trata de relaciones tensas, un tira y afloja dentro de una situación desafiante que me provoca, a la vez que me desafía. Mi identidad escondida se me revela sólo poco a poco, penosamente mientras me acerco al agotamiento de mi estadía existencial en el mundo.

La vida de cada uno se enfrenta inevitablemente a la muerte. Durante su transcurso el individuo tiene que afrontar con cierta frecuencia

diversos terrores. Hay una de estas emociones extremas que el filósofo destaca: la angustia, que en alemán se dice *Angst.* Esta angustia se caracteriza porque, como ninguna otra experiencia personal, pone de manifiesto la condición de la existencia. Dice Heidegger: "En la angustia, que no debe ser confundida con el miedo, se hunde en el sinsentido el mundo en el cual vive y actúa cotidianamente el existente. Con la nulidad de lo que nos ocupa se muestra la imposibilidad de proyectarse según nuestras posibilidades de llegar a ser, las cuales dependen principalmente de nuestra dedicación a ellas. Con ello luce la posibilidad de llegar a ser auténticamente".[5]

La doctrina según la cual somos seres que pueden proyectar sus propias posibilidades de ser compromete al filósofo con la idea de libertad. Pero, en el caso de Heidegger, no se justifica alegrarse demasiado pronto con el anuncio de una libertad posible, ya que su manera de pensar le antepone graves obstáculos, amén de condiciones difíciles de cumplir a la realización de una existencia auténtica y libre. Voy a referirme a los aspectos de *Ser y tiempo* dedicados a los límites y los tropiezos con que lucha el proyecto de llegar a ser del existente. Estas dificultades no son siempre ajenas y externas al interesado en su proyecto de ser; por el contrario, muy a menudo es él mismo quien, aunque anhela la libertad y su propia autenticidad, arruina sus más bien escasas posibilidades de alcanzarlas.

Heidegger no propone una ética o moral en el sentido de la filosofía tradicional. También evita proponer una tabla de valores, como hizo su amigo Max Scheler por ese mismo tiempo. Pero, en ausencia de una ética, reconoce sin vacilar las posibilidades superiores de la libertad y la autenticidad del proyecto humano de llegar a ser. Estos altos bienes son, sin embargo, para el filósofo, casi inverosímilmente difíciles de alcanzar, improbables de merecer, rarísimos de poseer y realizar. Son diversas y poderosas las dificultades que los obstruyen; muy pocos elementos y circunstancias los hacen probables. Pero a nadie le faltará la posibilidad de aspirar a la autenticidad de su proyecto de existencia y tampoco los tropiezos de tal ambición. En esta materia, Heidegger admira la determinación del individuo decidido, el arrojo y la porfía de su conciencia moral (*Gewissen*).

[5] *SZ*, 343.

Dice: “El *Dasein* se llama a sí mismo mediante la conciencia moral”.[6] El llamado sale de mí, pero, a pesar de ello, se me impone. A aquel que es llamado no se le impone ninguna indicación, sino que él es alertado a ser sí mismo; es decir, es llamado a ser sus posibilidades más propias. En vez de ofrecernos una prédica moral que nos induzca a aprender de otros a comportarnos de acuerdo con determinadas exigencias preestablecidas, Heidegger radica el momento ético de la existencia en una relación imperativa, aunque silenciosa, que el existente mantiene consigo mismo. Algo en nosotros nos llama a hacernos cargo de ciertos deberes, algo nos recuerda que somos deudores culpables de diversas maneras.

Recuperarnos de nuestras culpas reconocidas nos libera para comprender que somos seres infundados cuyo destino es, en último término, la muerte. La temporalidad de la existencia en el mundo transcurre de un modo peculiar que el filósofo destaca debido a las consecuencias que derivan de ella para todos los aspectos de la vida. Somos, sin haberlo querido o elegido, habitantes de la cotidianidad, de la vida de todos los días: un ambiente integrado por la sucesión de todas las jornadas, que transcurren unas tras las otras, uno de cuyos efectos es distraernos de nosotros mismos. Nuestra existencia se amolda al suceder casual durante el que nos ocupamos mayormente de nuestros quehaceres diarios, que nos atarean y hacen olvidar que estamos a cargo de nuestra condición y sus posibilidades. Lo cotidiano y la distracción de sí van juntos y se sostienen mutuamente. Cotidiana es la manera de ser del existente en la que casi siempre éste representa mayormente un término medio corriente. Dice: “También en el estado de la cotidianidad el individuo se juega su ser posible aunque en la forma de la fuga ante ello y el olvido de sí”.[7]

La sociedad humana estaría conformada por una mayoría de estos seres dominados por las formas mencionadas de la distracción moral y la dedicación a ocupaciones mundanas: muchos trámites y quehaceres cotidianos y poca atención a sí mismos. El individuo marcado por este estado del tejemaneje de las ocupaciones impersonales tiende a perderse ocupándose de los otros y deja de ser sí mismo. En este estado, cada cual, más que cierto individuo, es uno cualquiera. Uno tiene

---

[6] *SZ*, 275.
[7] *SZ*, 44.

varias tareas que uno mismo atiende. Llegar a ser en el modo del Uno es el resultado de entregarse a la vida de todos los días entre todos los demás, que también forman parte de esta existencia falseada y disminuida. Heidegger define este *das Man* diciendo: "El Uno cualquiera es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la condición de la existencia". [8] "El Uno cualquiera es el nadie al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre al existir entre muchos otros".[9] La condición del Uno cualquiera representa un decadencia o caída, una enajenación de la posibilidad de ser sí mismo, un sacrificio de la libertad.

Un rasgo que caracteriza a la coexistencia de la mayoría entregada a la vida cotidiana es su lenguaje: Heidegger lo llama en alemán *Gerede,* que quiere decir "habladuría". Este nombre, *Gerede*, suena tan despectivo en alemán como "habladuría" en castellano, pero el filósofo sostiene que elige el término sin tal intención. Dice: "(*Gerede*) como término designa un fenómeno positivo que constituye el modo de comprender e interpretar de la existencia cotidiana".[10] "La habladuría es, por tanto, muy de acuerdo con su procedencia, un ocultamiento, ya que tal procedencia se caracteriza por la omisión de un retroceso al fundamento de lo mencionado".[11] "Es la manera de ser de la comprensión de la existencia carente de raíces".[12] La coexistencia social, mediada por una concentración de existencias decadentes, inauténticas y ambiguas, adquiere los rasgos de la curiosidad, lo novedoso y el chismorreo. Las diferencias entre la existencia auténtica y la inauténtica están condicionadas por diversos rasgos. Principalmente, tal diferencia consiste en que la existencia auténtica incluye no sólo éste o aquel aspecto, sino que, en cuanto existencia completa, exige la aceptación de la propia muerte. Debe tratarse de una postura lúcida porque, como totalidad, la existencia debe cumplir con la condición de ser-hacia-la-muerte. Mientras estamos vivos podemos elegir nuestra dirección y posibilidades, pero ello es así sólo porque no hemos llegado aún a completar nuestra existencia. La estructura de la vida tiene siempre algo por delante, y en ese sentido posee todavía la condición de incompleta. Pero como la

[8] *SZ*, 129.
[9] *SZ*, 128.
[10] *SZ*, 167.
[11] *SZ*, 169.
[12] *SZ*, 170.

muerte extingue irrevocablemente la posibilidad de continuar definiendo el carácter y los logros de la persona, le pone un punto final al proceso abierto que fue el individuo en cuestión. Pero esta función de punto final no es la única relación de la existencia con la muerte. Heidegger le reserva una función específica a la muerte a lo largo de toda la extensión de la vida. Varias interpretaciones erradas de este aspecto de *Ser y tiempo* deben ser mencionadas aquí, restableciendo el verdadero sentido que tiene en la obra heideggeriana.

Mediante la muerte la existencia consigue ponerse ante su más auténtica posibilidad de llegar a ser. La manera en que la muerte pertenece a la existencia es sólo como "existencia hacia la muerte". Esta frase "existencia hacia la muerte" ha sido frecuentemente mal entendida, especialmente en traducciones del original de *Ser y tiempo* a otros idiomas. Entendida la frase *Sein zum Tode* como "ser para la muerte", la doctrina adquiere una tendencia funesta y macabra que es ajena a la intención del autor. Aunque esta versión equivocada resulta lingüísticamente defendible, no es, en cambio, coherente con el espíritu de la doctrina heideggeriana, que está muy lejos de desviarse hacia un culto de la muerte. Que la muerte prevista por el existente pueda convertir en auténtico el existir de un individuo no es una virtud de la muerte, sino una de aquel existente que se abstiene de engañarse a sí mismo sobre la duración de su existencia. Que el filósofo reconozca que la previsión de la propia muerte es un rasgo positivo de aquella existencia veraz que no se oculta su finitud, no puede entenderse como un homenaje a la muerte. En efecto, Heidegger dice sobre la liberación que significa anticiparse al futuro morir: "La muerte se revela así como la posibilidad más propia, más independiente, más insuperable. La posibilidad existencial del ser hacia la muerte se funda sobre la apertura esencial de la existencia misma al morir mediante el modo de adelantarse a ello".[13]

Después de la muerte ya no habrá nada para el ex existente. Heidegger acusa: jamás se ha investigado la procedencia de la nada; no se ha preguntado por su origen ontológico, ni por qué es éste un problema que nos atañe. A pesar de ello, sigue, diremos que su origen no podrá encontrarse más que allí donde se aclara el sentido de Ser.[14] Esta indicación nos remite de vuelta a la teoría de la existencia contenida en

---

[13] *SZ*, 250s.
[14] *SZ*, 58 y 40.

Ser y tiempo. Recordemos: la existencia suele consumirse dedicada a la preocupación por la oferta de los sucesos cualesquiera que nos llaman la atención, por las tareas y los fines que adoptamos sin pensarlo como cosa propia. Lo que nos llena el tiempo de la vida —la agitación cotidiana y sus innumerables trámites, los ruidos cualesquiera y las habladurías sociales que captan el interés de los vivientes— no vale la pena. Son estos sucesos los traspasados por la nada, por la falta de contenido y significación. Pero nos refugiamos en tal agitación para ocultarnos que somos libres y tenemos la posibilidad de darnos un ser auténtico. De manera que el origen de la nada que sigue a la muerte es, para Heidegger, en lo principal, un ingrediente abultado pero insignificante de la existencia inauténtica que nos regala el haber sido arrojados en el mundo. Pues tal origen no nos garantiza nada; lo que sigue a estar aquí como arrojado son posibilidades nuestras que o tomamos o despilfarramos. El filósofo nos propone entender la nada como eso que hay en abundancia en nuestras vidas entre la llegada al mundo y su término por muerte.

Cito: "La preocupación (*Sorge*), aun en su esencia, está traspasada por la nada. La preocupación, que es el ser de la existencia, expresa, en cuanto proyecto ensayado, el fundamento nulo de una nada".[15] *EP*

[15] *SZ*, 285.